مجلة كلية العلوم الإسلامية
المجلد الثامن العدد (1/15) 1435هـ - 2014 م

إشكالية علاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد

ا.م. د. كيورك مرزينا كرومي (*)
د. ســـامي محمود إبراهيم(**)

ملخص البحث

يهدف بحثنا هذا إلى الوقوف على إشكالية علاقة العقل والنقل عند الغزالي وابن رشد من زاوية تراتيبية العلاقة بين العقل والنقل، ودائرة حدود كل منهما ومجالاته المعرفية ، ويكشف عن حلقة يتجلى منها مدى إمكانية إصلاح العقل ، لأجل بناء المعرفة على أسس شرعية وعقلية منطقية سليمة تسمح بتبادل الأدوار وترتيبها وفق قوانين ثابتة.

إن الأسباب التي دفعتنا إلى البحث في هذه الإشكالية هي :

1- عدم اقتناعنا باستدلالات بعض منظري الفكر العربي الإسلامي ، الذين يرفعون عنه القيمة الفلسفية، والإبداع الفكري ، ورسموا صورة لهذا الفكر لا تغادر دور التلميذ .

2- وجدنا في نقاش ابن رشد للغزالي ، نموذجا لعقلانية قد لا تخرج عن سياق التوفيق بين الإيمان والعقل الذي التزمه الغزالي في ردوده على الفارابي وابن سينا ، مع تباين في القيمة العقلية لهذا النقاش وأصوله الفلسفية ومنهجه في التعامل مع النصوص وفهمها.

3- إعادة قراءة ترتيب العلاقة بين العقل والنقل لدى الغزالي وابن رشد ، إذ يعسر على غير المتأني وغير المتثبت من حدود الفلسفة المشائية ، أن يقف بسهولة على قضاياها الجوهرية بسهولة ، ويميز بين الحجج النقلية والأدلة العقلية .

4- نريد أيضا أن نسد ثغرة الدراسات التي تعلقت بالخطاب الرشدي الغزالي ، من جهة ثنائية العقل والنقل ، التي عسى أن يرسم لها آفاق في الفكر المعاصر .

(*) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة،كلية الآداب، جامعة الموصل.
(**) مدرس في قسم الفلســـفة،كلية الآداب،جامـــعة الموصل.

وهذا الأمر يجعلنا نقف على حقيقة مفادها أنه رغم الاختلاف الزماني والمكاني بين الغزالي في المشرق ، وابن رشد في المغرب ، إلا أنهما متفقان في أغلب الأحوال في الأصول المعرفية.

وسوف نبين من خلال دراستنا للنقاش الرشدي الغزالي أن أبا حامد الغزالي هاجم الفلاسفة خوفا من أن تلج آراؤهم داخل الشريعة فتفسدها، وحماية العقيدة من التشويش ، خاصة في الوقت الذي تفشت فيه الآراء الكلامية، المغالية وانتشرت الفلسفات المادية الإلحادية ، ومواقفها الخطيرة في الإلهيات آن ذاك . من ناحية أخرى سنحاول أن نبين أيضا أن كل من الفلسفة والدين عند الغزالي يهدفان إلى معرفة الله والتقرب إليه والتفكر في موجوداته، و تنمية الوعي الإنساني من خلال تحصيل المعارف والعلوم ، ولم يكن المشروع الفلسفي الذي تبناه الغزالي إلا بحث من أجل المعرفة الدينية والوصول إلى اليقين .

كما سنتناول بالمناقشة والتحليل بعض جوانب المنهج العلمي الذي اعتمده الغزالي وابن رشد ، بهدف الكشف عن حيثيات العلاقة بين الفلسفة والدين ، فمن الواضح أن الفكر الفلسفي يلجأ إلى الحدس والعقل والحس ، كما أن الفكر الديني الكلامي والصوفي لدى الغزالي لا يستغني عن هذه العمليات الذهنية .

وخطة البحث تكون كما يلي :

المبحث الأول: المعرفة عند الغزالي ومجال العلاقة بين العقل والنقل.

المبحث الثاني: جدلية المعرفة والوجود في سياق علاقة الفلسفة بالدين عند ابن رشد.

المبحث الثالث: السببية وتراتبية العقل والنقل عند الغزالي وابن رشد.

إن البحث في هذا الموضوع ليس بالأمر الهين، لكن نبدأ والله الموفق .

Problematic relationship between the mind and transport- Ghazali and Ibn Rushd

Asst. Pro .Dr. Curk Mrzyna chrome
Dr. Sami Mahmood Ibrahem

ABSTRACT

Designed this research to identify the problematic relationship of reason and transport when al-Ghazali and Ibn Rushd in terms of Tratibip the relationship between the mind and transport, and the Department of the limits of their respective fields of knowledge, and reveals the episode illustrated, including the possibility of reform of the mind, in order to build knowledge on the basis of legitimacy and the mentality of a logical sound to allow exchange roles and arranged according to fixed laws.

The reasons which led us to look into this problem are:

1- Not convinced Bastdalalat some theorists thought the Arab-Muslim, who raised him valuable philosophical, intellectual creativity, and painted a picture of this thought does not leave the role of the student Impersonator not renewed.

2- and found the talk Averroes-Ghazali, a model of rationality may not come out of the context of reconciling faith and reason, which has rekindled speculation about al-Ghazali in his responses to al-Farabi, Ibn Sina, with variation in the value of Substances of this debate and its origins and philosophical approach in dealing with texts and understand them.

3-re-read the order of the relationship between the mind and transport of Al-Ghazali and Ibn Rushd, as too hard on the sloppy and non-Almtthbt Almchaeih from the borders of philosophy, that easily stands on core issues easily, and distinguish between the arguments and evidence of mental metastasis. It is also difficult to detect the positive relationship that ties.

We also want to bridge the gap of studies related to speech Alrushdi Ghazali, on the bilateral and transport the mind, which is hoping to draw her horizons in contemporary thought.

This makes us stand on the fact that, although the difference between the temporal and spatial-Ghazali in the East, and Ibn Rushd in Morocco, but they agree in most cases, the assets of knowledge, cultural backgrounds and intellectual perspectives.

And will show through our study of the talk Alrushdi Ghazali said that Abu Hamid al-Ghazali attacked philosophers fear that penetrate their views within the law Vtvsdha, and the protection of religion from interference, especially at a time spread the views of words, ultra-spread philosophies of physical atheistic beliefs, and attitudes of serious theology of the time. On the other hand we will try to show also that all of philosophy and religion at Al-Ghazali areas Questions one goal, is to know God and draw closer to Him and reflect on its assets, and the development of human consciousness through the collection of knowledge and science, not the project philosophy adopted by Al-Ghazali, however a search for religious knowledge and access to a certainty.

As we will discuss the debate and analysis of some aspects of the scientific method adopted by Al-Ghazali and Ibn Rushd, in order to detect details of the relationship between philosophy and religion, it is clear that the philosophical thought to resort to intuition and reason and common sense, and the thought of religious rhetoric and mystic to the Al-Ghazali does not dispense with this mental processes.

And research plan are as follows:

The first topic: knowledge at the Al-Ghazali and the relationship between the mind and transport.

Second topic: the dialectic of knowledge and presence in the context of the relationship of philosophy to religion in Ibn Rushd.

Section III: The causal hierarchy of the mind and transport when al-Ghazali and Ibn Rushd.

مقدمة:

دار النقاش والجدل كثيرا حول طبيعة الفكر الفلسفي الغزالي الرشدي وعلاقته بالدين ، وقد هدف ذلك النقاش إلى استبعاد الفلسفة من دائرة الدين.

وفي هذا البحث نحاول السير في اتجاه معاكس لذلك الاعتقاد ، مفترضين وجود علاقة جدلية بين العقل والنقل لدى كل من الغزالي وابن رشد ، فإذا كان العقل وسيلة للدين، فالدين بمثابة غاية وهدف لها ، الأمر الذي أصبح من المستحيل معه الفصل بين العقل والنقل ، وقد استعنا لدعم هذا الرأي بالتراث الفكري الذي خلفه الغزالي وابن رشد ، وما حققاه من إنجازات علمية ومعرفية ، في المجالات الإنسانية والطبيعية. ومن الأهداف المهمة التي نتوخاها في هذا البحث هي توضيح وتفسير كل من المعرفتين النقلية والعقلية في سياقهما الغزالي الرشدي، ضمن تراتبية معرفية جدلية. كما سنبين أن هذه العلاقة الجدلية مستمرة ولم تتوقف ، على الرغم مما ظهر من استقلال ظاهري للفلسفة على حساب الشرع . من ناحية أخرى سنحاول أن نبين أيضا أن الفلسفة والدين عند الغزالي يهدفان إلى معرفة الله والتقرب إليه والتفكر في موجوداته، وتنمية الوعي الإنساني من خلال تحصيل المعارف والعلوم ، ولم يكن المشروع الفلسفي الذي تبناه الغزالي إلا بحث من أجل المعرفة الدينية.

وانطلاقا من هذه الأهداف الأبستمولوجية لكل من الفلسفة وال دين ، سوف نبين التقارب بين المجالين ، بل نذهب إلى أ بعد من ذلك عندما نوضح أن العلاقة بين المجالين لدى كل من الغزالي وابن رشد ذات طبيعة تكاملية ومنهجية ، حيث تستعين الفلسفة بما يكشف عنه الدين من حقائق لوضع تفسير كلي وشامل للوجود، وفي الوقت ذاته يستعين العقل الديني بتلك الرؤى والتصورات والمبادئ العقلية التي تصنعها الفلسفة.

كما سنتناول بالمناقشة والتحليل بعض جوانب المنهج العلمي الذي اعتمده الغزالي وابن رشد ، بهدف الكشف عن حيثيات العلاقة بين الفلسفة والدين .

وأخيرا سنحاول تشخيص الأزمة الفكرية بين المجالين. إذ تعتبر هذه الأزمة أخطر ما أصابت الأمة العربية والإسلامية ، حيث غابت بسببها سبل النهوض والتقدم . ولهذا فان بحثنا هذا يمتد

في جميع أقسام الزمان، فيتناول الماضي بغية الوقوف على حقيقة الحاضر، ومن ثم محاولة استشراف المستقبل. خاصة أن هدفنا هو توضيح "إشكالية علاقة العقل والنقل عند الغزالي وابن رشد" كنماذج إسلامية في تأصيل المعرفة العقلية والنقلية والاستفادة منها في حل المشكلات المعاصرة التي نعاني من تفشيها على الصعيدين الفكري والديني. وذلك عن طريق الإجابة عن الأسئلة التالية :

- ما حد المعرفة الدينية عند الغزالي ومتى تلتقي أو تتقاطع مع العقل؟
- ما هي الوسائل النقلية والعقلية التي استخدمها ابن رشد في تأكيد العلاقة بين الفلسفة والدين؟

وللإجابة على هذه الأسئلة وغيرها قسمنا البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة: وتتضمن دوافع البحث ومبرراته ، وأسباب اختيار الموضوع.

المبحث الأول: المعرفة عند الغزالي ومجال العلاقة بين العقل والنقل.

المبحث الثاني: جدلية المعرفة والوجود في سياق علاقة الفلسفة بالدين عند ابن رشد.

المبحث الثالث: السببية وتراتبية العقل والنقل عند الغزالي وابن رشد.

الخاتمة: وقد خصصت لإبراز أهم نتائج البحث. ثم أعقبنا الخاتمة بقائمة المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في كتابة هذا البحث.

إن بحثنا هذا يدور حول الخطوط العامة لطرائق المعرفة في الفلسفة الإسلامية ، وبيان مدى إسهامها في الكشف عن الحقيقة ، وتخضع هذه الخطوط في مساراتها إلى اتجاهين رئيسين اشتهر التعبير عنهما بالاتجاه العقلي والاتجاه النقلي. ولأجل هذا التنوع في استعمالات الحقيقة ، كان لا بد أن تتنوع طرائق المعرفة – لدى الغزالي وابن رشد – بما يتناسب والمعنى المنظور للحقيقة ، وقد جاءت هذه الطرق على النحو التالي: الحس والعقل والقلب والوحي . والله الموفق

المبحث الأول: **المعرفة عند الغزالي ومجال العلاقة بين العقل والنقل**

المقصد الأول: **المعرفة والعلم عند الغزالي**

الغزالي مفكر متعدد المواهب، فقد بحث كل العلوم والمعارف خاصة الفلسفة، وكان من المؤسسين لبنية العقل العربي الإسلامي[١]. وإذا كان الغزالي قد اتخذ لنفسه غاية مهمة هي البحث

عن الحقيقة فان القول الفصل بخصوص هذا الأمر لم يكن ليتحدد في البدايات بقدر ما يتضح في النهايات[ ]. ففي البداية شك الغزالي في وسائل المعرفة وخاصة الحس والعقل ، كما شك في أراء الفلاسفة وطرق المتكلمين والصوفية. لقد وقف الغزالي على حقيقة المعرفة الحسية ، وأمعن النظر فيها فانتهى إلى الإقرار بعجزها عن إدراك الحقائق ، ذلك لأنها توهمنا فنرى الكبير صغيرا والمتحرك ساكنا[Ñ] . بعد ذلك تناول الغزالي المعرفة العقلية بعدما فقد الثقة بالحواس فوجد أنها تخطيء في أمور كثيرة منها أن الإنسان يرى في المنام أمورا وأحوالا يعتقد أنها صحيحة وقعت فعلا ثم يستيقظ فيعلم أنه لم يكن لها أصل .

لهذا يرى الغزالي أن العقل عاجزا عن إدراك الغيبيات ، ويعتبر أن وظيفة العقل وفائدته تكمن في التصديق بما قاله الأنبياء عن هذه الأمور الغيبية[Ò] .

لكن ما أن وصل الغزالي إلى الشك ، حتى قذف الله في قلبه نور اليقين ، ولا فرق عنده بين هذا النور وبين العقل في حال كماله ، إذ بنور البصيرة يعرف الله ويعرف صدق الأنبياء ، وأن هذا العقل هو الصفة التي يتميز بها الإنسان عن الموجودات الأخرى[Ó] .

هذا النوع من اليقين يسميه الغزالي الشهود والكشف والإلهام[Ô]. ومن هذا النوع من المعرفة الوصول إلى بر الأمان وتخليص العقل من الضلالات والأوهام والأغاليط[Õ] .

وهكذا نجد أن مذهب الغزالي في المعرفة خالي من التقليد، دليل ذلك قوله" فبصفاء التقوى وكمال البصيرة يصير العبد راسخا في العلم" [Ö]. والغزالي لم يعتمد على الحدس وحده، ولكنه اعتمد أيضا على النظر الفلسفي. ولعل ما ذكره عن الروح والنفس يوافق ما ذهب إليه ابن رشد في أن الإدراك والمعرفة لا يوجدان إلا في الصور المجردة [×]. وهو بهذا لا يحصر المعرفة في الحس والعقل ، فقد أضاف إلى ذلك الكشف والإلهام [ÎÏ]. كما أضاف أن من الواجب إن نقيم إيماننا الديني على أساس ما جاء به الوحي أو الكشف الصوفي لأنه يعتقد إن وراء العقل إدراك أخر يتمثل في المعرفة النقلية وكشف الصوفية.

بهذا يكون الغزالي قد أكد كل مجالات المعرفة ، هذا فضلا عن أنه لا يمكن الفصل بين العلم والمعرفة عند الغزالي ؛ لأن المعرفة لا تكتمل إلا بالعلم ، فالعلم المبني على التوحيد الخالص

تكون نتيجته المعرفة . حيث يدور محور العلم على العقل ووسائل الحس الظاهرة ، فضلا عن الأحاسيس الداخلية الممتدة في النفس.

إلى هذا الحد يرى الغزالي أن الأشياء لها حقيقة والى إدراكها طريق وفي وسع البشر سلوك ذلك الطريق . كما يتخذ الغزالي موقفا أوليا من علاقة العقل بالنقل على نحو يجعل فيه المنقول أصلا والمعقول تابعا. بالرغم من أن الموقف المبدئي للغزالي هو التوفيق بين الفلسفة والدين. لكنه في الواقع ينتصر للشريعة على حساب الفلسفة كلما حصل تصادم وتناقض سواء بين ما يبرهن عليه العقل وما ينص عليه. فهو يرى ضرورة ردع العامة عن الخوض في الجدل الديني وحب الجدل لحملهم على الاكتفاء بمذهب السلف في كل ما وقع عليه الخلاف بين علماء الكلام، إذ اعتبر أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كان إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به البعض، ويستضر به الأكثرون[ïï]. وهنا نجد أن الغزالي يتمسك بسلطة النص وقدسيته ويعتبر كل ما جاء به حقا ويقبل التأويل والتفسير باستعمال العقل . أما فيما يتعلق بتصنيف العلوم ، فالغزالي يجعل العلوم الدينية والإلهية على رأس العلوم ، ويجعل العلوم الطبيعية والمنطق والرياضيات في الوسط كعلوم وسائل أما فيما يتعلق بالعلوم العقلية فانه يضعها في أسفل الترتيب ويحملها مسؤولية فساد الإيمان. كما أنه يرفض الفلسفة الأولى لأنها تصرح بحقائق تتناقض مع الشرع مثل القول بقدم العالم وإنكارها بعث الأجساد وادعائها أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات[ï]. والخلاصة أن الغزالي استمد نظريته من الوحي القرآني الذي تميز بتأليفه بين المعرفة العقلية والمعرفة القلبية وبين الحكمة البحثية والحكمة الإشراقية . ويعتمد قبل كل شيء على المعرفة التي في النفس والتي تمكنه من إدراك الأشياء عن طريق الذوق أو العيان المباشر وهو ضرب من الكشف الذي يأتي مؤيدا لما جاء به الوحي الإلهي.

وهكذا نجد أن الموضوع الأسمى لهذه المعرفة الصوفية هو الله والتسليم بوجوده ووحدانيته لأنه العلة الأولى لجميع المعلولات التي هي جميع الموجودات[ïÑ].ونجد أيضا أن الغزالي رغم أخذه من الموروث الثقافي القديم، فقد تقاطع معه في العديد من المسائل. ولأجل فهم ذلك ننظر هذه المرة إلى الغزالي على أنه بداية لما بعده لاكتشاف باقي مكونات فكره، وسوف نسلك نفس الطريق الذي

سلكه الدكتور محمد عابد الجابري، حيث اعتبره ظاهرة فكرية كادت الثقافة العربية الإسلامية أن تفتقده لو لم يكتب: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة[ÏÒ]. فالغزالي يلجا إلى القلب ليجعله محور اهتماماته والسبب في ذلك يرجع إلى تخليص الدين من تأويلات أهل الباطن ومن جهل أهل الظاهر ومن شطحات بعض الصوفية ومن أوهام الفلاسفة التي اعتبرت حقائق الوحي في مرتبة أدنى من الفلسفة.

المقصد الثاني: حدود العلاقة بين العقل والنقل عند الغزالي وإمكانية التوفيق بينهما

لقد شغل موضوع التوفيق بين العقل والنقل جميع فلاسفة العصر الوسيط الغربي والشرقي . إلا أن هذه التوفيقية عند الفلاسفة قد تمت على شكل تراتبي في كفتي ميزان . أي بين كفة العقل وكفة النقل . فعلى سبيل المثال كانت التوفيقية عند الكندي قد مالت قليلا إلى كفة النقل، أما الفارابي وابن سينا فقد مالا إلى كفة العقل وكان ذلك بسبب تأثرهم الكبير بالفلسفة اليونانية بصورة عامة وفلسفة أرسطو بصورة خاصة . أما ابن باجه فقد جعل طريق العقل في المعرفة أهم من طريق النقل ، وبالنسبة لابن طفيل فقد ذهب في هذا الموضوع إلى أن العقل يؤيد النقل. أما ابن رشد فقد انتهى به الموضوع إلى أن العقل والنقل أختان توأمان لان كلايهما يصلان إلى حقيقة واحدة . وعند الغزالي الموضوع بحاجة إلى إيضاح أكثر، إذ نرى موقفه يتضح من خلال ما وصل إلينا من مؤلفاته الكثيرة . قارئ الغزالي المتخصص وليس الهاوي ولا العاطفي يرى أنه ذو وجوه متعددة بتعدد المجالات المعرفية التي خاضها . يرى الغزالي خاضع لأساتذة تلمذوه في مرحلة الطفولة عندما كان طفلا في الكتاتيب وأصبحت تلك التلمذة ختما في الكبر. ثم يراه عالما في جميع أصناف العلوم، يراه فيلسوفا ومتكلما ومتصوفا.

وبصدد علاقة العقل والنقل عند الغزالي ، نجد أن هناك من ينفي هذه العلاقة على اعتبار أن الغزالي رفض الفلسفة . كما نجد من يثبتها على اعتبار أن هناك نفحات عقلية في بعض المواضيع التي تناولها الغزالي.

وبغض النظر عن هذا الرأي أو ذاك سنحاول بيان موقف الغزالي هذا من خلال كتابه"الاقتصاد في الاعتقاد" وفيه ينتقد الغزالي الفرقة الحشوية التي اعتمدت على التقليد والأخذ بظاهر النص. إذ يرى أنها وقعت في تناقض عندما ابتعدت عن الأخذ بأحكام العقل. هذا من جانب ، ومن جانب آخر نجد أن الغزالي ينتقد المعتزلة الذين اعلوا من شان العقل وجعلوه وصيا على النقل، وبذلك مالو الى الإفراط في تمجيد العقل [ÎÒ]. فبرأيه لا توجد معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول. اذ يقول" إن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد، وإتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر. وإن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر. فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط. بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم. وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم انه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر صلى الله عليه وسلم، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ؟ أو لا يعلم أن العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء . ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء. فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء . المستغني إذا استغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء ، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور"[ÏÔ]. ويقول أيضا " نور العقل كرامة لا يخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه، والغالب على الخلق القصور ، فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش. فهؤلاء تضر بهم العلوم "[ÏÕ].

أما في كتاب "إحياء علوم الدين" فنجد أن الغزالي يؤكد على الوسطية والأخذ بكلا الجانبين، ويذهب إلى أن العلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب ، وأن القلب محتاج إلى العلوم العقلية. هذا فضلا عن أن مفهوم القلب لا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل. وبهذا الصدد يقول الغزالي" فلا غنى بالعقل عن السماع، ولا غنى بالسماع عن العقل. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القران والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعا بين الأصلين ، وظن من يظن أن العلوم العقلية منافية لعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن، ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه. بل هذا القائل ربما تناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما، فيضن أنه تناقض في الدين فيتحر به فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين وإنما ذلك لان عجزه في نفسه خيل إليه نقضا في الدين"(ïõ).

في النص أعلاه نرى الغزالي قد جمع بين العقل والنقل خير جمع ، هذا فضلا عن أن توفيقيته كانت متكاملة. إذ أحصى الأقاويل السلبية التي قيلت بشان عدم اتفاق العقل والنقل وأحالها إلى عمى في البصيرة وخلل في الذات وخيال ناقص وأحكام ظنية. وهكذا يعلن الغزالي عدم الاستغناء عن العقل ويجعله شارحا للوحي والإلهام(×ï).

وفي كتاب المشكاة نرى الغزالي يعظم من شان العقل ولا يضع له حدود، وأنه – أي العقل– يتصرف ويحكم أحكام صحيحة ودقيقة حتى في الأمور الخفية . يقول الغزالي:" الموجودات كلها مجال للعقل، يتصرف في جميعها ويحكم عليها حكما يقينيا صادقا. فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة، والمعاني الخفية عنده جلية"(ï). ومن أجل تصحيح المعرفة العقلية ووضعها في موضعها الصحيح، يقول:" فلا يبعد أيها العاكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التمييز والإحساس تنكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز "(ï).

أما في كتابه" تهافت الفلاسفة" فنجده يتهم الفلاسفة العقلانيين أو العقليين بأنهم لم يوفوا بما لديهم من العلوم العقلية في علومهم الإلهية. ويرى أن سبب ذلك يعود إلى" أن ما شرطوه في

صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"( ). وهذا دليل آخر يظهر فيه أن الغزالي لم يرفض العقل بل نجده يؤمن بصحة أحكامه ونتائجه خاصة إذا سار هذا العقل على هداية الشرع وضوابطه. ويرى أنه ليس من الضروري أن يكون مجديا ومعتمدا في سائر الميادين ، كما أنه لو كان صالحا في بعض الميادين فليس من الضروري أن يكون صالحا في سائر الميادين الأخرى، بل إن له حدودا ينبغي عليه الوقوف عندها(Ñ).

وهكذا يظهر لنا الغزالي موحدا بين العقل والنقل ، وأن هذا التوحيد ظاهر دون الحاجة إلى التأويل أو الاشتقاق أو الإلزام. يقول الغزالي" إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يتبين إلا بالعقل. فالعقل كالأساس والشرع كالبناء. فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل. وهما متعاضدان بل متحدان. ولكون الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العاقل عن الكافر... ولكون العقل شرعا من داخل قال تعالى في صفة العقل: فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم.. فسمى العقل دينا. لكونهما متحدين قال تعالى: نور على نور. أي نور العقل ونور الشرع"(Ö). هذا منتهى ما وقف عليه الغزالي في هذه المسالة، فما أروع هذا الموقف الذي وضح فيه العلاقة الوثيقة والرابطة القوية بين العقل والشرع.

ورأيه يتلخص في أن للعقل نطاقا واسعا يدرك المعلومات أكثر وأوثق من الحس ، وأن حكمه أصدق بكثير من حكم الحس إلا أن إدراكاته مع اتساعها ،لم تدرك المغيبات وأمورا ما وراء الطبيعة ، مثل: النار ، والجنة ، والصراط ، والميزان وغير ذلك من الأشياء التي كانت مجالا لإدراك آخر وراء العقل وهو النبوة .

المبحث الثاني: جدلية المعرفة والوجود في سياق علاقة الفلسفة بالدين عند ابن رشد

المقصد الأول: العقل وإدراك الوجود عند ابن رشد

حظي ابن رشد في تاريخ الفلسفة بمكانة مهمة إذ تجاوز صيته حدود العالم العربي والإسلامي ، فقد استند إلى ركيزة انطلاق تجعل من العقل وقواعده مح ك الصواب من الخطأ، له

الفصل والحكم الأخير. لقد كان يرمي إلى إثبات أن المعارف العلمية لا يمكن أن تتعارض في حقيقة الأمر مع الحقائق الدينية .

وفي البداية يجب أن نشير إلى أن ابن رشد قسم العقل إلى قسمين عملي ونظري، العقل العملي يدرك الصور الخيالية للأفعال الإرادية والمتصلة بالفضائل العملية ، أما العقل النظري فانه يدرك المعقولات الكلية. لكن من المعلوم أن ابن رشد قال بفساد العقل الهيولاني (Ó) ، وذلك لاحتوائه على هذه المعقولات الفاسدة المتغيرة. فهو يرى أن العقل الهيولاني واحد من حيث هو مكان للمعقولات(Ô). وهو متكثر من جهة الشيء الذي هو بمثابة المادة للمعقولات أي صور المخيلة ، بعبارة أخرى أن الكثرة لابد أن يكون مصدرها في المعقولات . والمعقولات هي مجردات منتزعة من الصور التي في المخيلة ومصدرها الإحساس ، وهي متكثرة بتكثر الموضوعات الحسية التي تختلف من شخص إلى آخر . وإذن فمصدر الكثرة هو الصور التي في المخيلة(ÏÕ).

ويؤكد ابن رشد هذا المعنى عندما يقول: ليست المعقولات النظرية فاسدة إلا من جهة الشيء الذي هو مادة لها وهي صور المخيلة . أما من جهة الفاعل والقابل ، أي العقل الفعال والعقل الهيولاني ، فهي غير فاسدة . وحينئذ يمكن الوصول إلى المعقولات الكلية. وذلك بأن يحدث ذلك عن طريق الترقي في مراتب من الحس إلى مرتبة الخيال فالنطق، وهي مراتب التجريد التي تمر بها النفس في إدراكها للمعقولات الكلية(Ö). أما مهمة العقل الفعال فهي تحويل المعقولات التي بالقوة إلى معقولات بالفعل . ويضيف ابن رشد أن المعقولات بالقوة هي صور خيالية ، وحسب التراتب في الإدراك يصبح الإدراك عقلا مستفادا، وهو التمام والكمال .

لقد بالغ ابن رشد في إيضاح معنى القدم والإرادة، ليبرهن على أن الفلسفة تتفق مع الدين، وفي هذا يقول: " أما مسألة قدم العالم وحدوثه فإن الاختلاف فيها، يكاد يكون راجعا للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء ، وذلك أنهم اتفقوا على أنها ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة ، فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره ، وعن شيء ، أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده ، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها

بالحس، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة. وأما الطرف المقابل لهذا ، فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، وهذا اتفق الجميع من الطرفين على تسميته قديما ، وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل. وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره . فهذا الموجود الآخر، الأمر فيه بين: أنه قد أخذ شبها من الموجود الكائن الحقيقي عالم الشهادة ، ومن الموجود القديم ، فمن غلب عليه ما فيه من شبهة القديم ، على ما فيه من شبهة المحدث، سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبهة المحدث سماه محدثا"(×) . ولعل هذا هو السبب الذي دعا ابن رشد إلى رفع القول البرهاني بإطلاق إلى مستوى نظرية العلم مع التزام بالحفاظ عليه كمنهاج لكل ممارسة علمية مخصوصة ، مما سيؤدي إلى تشعب طرائق البرهان وتعدد أساليبه المنطقية.

نرى أن ابن رشد انتهى إلى النتيجة التي انتهى إليها الغزالي. فهو يقول: " لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها ببعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل ، بل بفاعل من خارج ، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلا عن فعلها"(ÑÎ) .

وأخيرا نرى أن خطا ابن رشد هنا هو عدم تصوره الخلق من العدم ، وبأنه لا زمان قبل خلق العالم وحركته ، هذه العثرة أزالها الغزالي ببرهانه الفلسفي قبل ابن رشد ، ومن بعده العلم الحديث . لقد تجاوز الغزالي الاشكالية العقيمة التي تأسست عليها الفلسفة الإسلامية القديمة، وهي اشكالية العلاقة بين العقل والوحي أو الفلسفة والدين. وهي علاقة تمت على حساب متطلبات الدين وقدسيته.

المقصد الثاني: العلاقة بين الفلسفة والدين عند ابن رشد

من المسائل التي تناولها ابن رشد مسألة العلاقة والترابط والتوفيق بين الفلسفة والدين ، وذلك لتفتيت الخصومة المزعومة بين الأدلة النقلية والبراهين العقلية ، والتأكيد على ضرورة التمييز والفصل ما بين الخطابين الديني النقلي والفلسفي العقلي وإمكانية وجود رابطة قوية بينهما.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن فلسفة وأفكار ابن رشد بقيت في سياق الثقافة العربية الإسلامية في العصور الوسطى دون أثر يذكر، بينما كان لها الأثر البالغ في الفكر الغربي في عصوره الوسطى، فقد ظهر هنا اتجاه فكري وفلسفي يعرف في تاريخ الفلسفة الوسيطة باسم الرشدية، خاصة بدعوته إلى الاعتماد على العقل والتجربة، مما مهد السبيل إلى الثورة العلمية في عصر النهضة الأوروبية .

لقد تجلت أهمية ابن رشد في نظرته للمعرفة على أنها نسبية غير مطلقة، فهو يرى أن العلوم الإنسانية ما هي إلا علوم نسبية تبدأ بالإحساسات ثم إلى الصورة والخيال وصولا إلى المعاني الكلية .

ونلاحظ أن ابن رشد لم يعط أهمية مطلقة للأحكام العقلية وتجريدها من إحساسات الإنسان بواقعه ومحيطه، بل أدرك أن الإنسان يبدأ بإدراك هذا الواقع عن طريق الحواس ومن ثم تتنبه إلى أهمية العقل في إدراك الموجودات ومعرفة أسبابها، فالعقل الذي يدرك أسباب الموجودات يستطيع أن يدرك الموجودات، والمعرفة بتلك الموجودات لا تكون كاملة إلا بمعرفة أسبابها . ومن الملاحظ ان ابن رشد يستخدم الأدلة الشرعية لبيان أهمية الفلسفة. فيقول: "إن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع" [ÑÏ].
وبالتالي فهو يؤكد على ضرورة النظر العقلي كوسيلة لدراسة الموجودات.

وفي كل هذا ينطلق ابن رشد من حقيقة علمية مفادها أن الشرع يوجب النظر العقلي ، ويوجب استعمال البرهان لمعرفة الله تعالى وموجوداته . كما صرح ابن رشد بالأخذ و الاستعانة بما قاله الفلاسفة السابقون حتى ولو كانوا على غير ملتنا وديننا. وهكذا فإن الإطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الأوائل واجب بالشرع . فكما أنه لا حرج علينا في استعمال آلة القدماء التي هي المنطق في عصمة أذهاننا عن الخطأ، فكذلك لا ضير علينا في الرجوع إلى حكمتهم والفحص عما انتهوا إليه خاصة في نظرتهم إلى الموجودات . فلسنا ملزمون بأخذ كل العلوم التي أتى بها الفلاسفة اليونان ، بل علينا أن ننظر في الذي قالوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه ، وما كان منها غير موافق للحق حذرنا، وهذا ما أوجبه الشرع[Ñ].

كما يرى ابن رشد أن من الواجب لمن يريد أن يدرس النصوص الشرعية أن يكون متمكنا من علوم المنطق. فإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله وسائر موجوداته بالبرهان ، كان من الضروري لمن أراد أن يعلم الله تعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يعلم أنواع البراهين العقلية[ÑÑ].

من جانب آخر يصرح ابن رشد بضرورة فحص الأقاويل والتحقق منها والاعتماد على العلوم المختلفة في أدراك المقاصد . مثال ذلك أنه لو لم يكن هناك علم الهيئة والأجرام السماوية فهل كان بمقدور أي إنسان عاقل أن يعرف بأن الشمس أكبر بأضعاف مضاعفة من الأرض . ويؤكد بأن ذلك غير ممكن من دون هذه العلوم باستثناء المعرفة النقلية وما عدا ذلك فنحن بحاجة للبرهان للعلم بهذه الأشياء . ويعرف ابن رشد الحكمة بأنها المعرفة بالأسباب الغائية[Ñ9] وهي كذلك النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان [Ñ9]. وأما العلم فهو معرفة الأشياء بأسبابها[Ñ9]، وهو نفس ما سماه العلم الحق الذي هو معرفة الله تعالى وسائر ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي[Ñ9]. وهو العلم اليقيني الذي عرفه بأنه معرفة الشيء على ما هو عليه. وهذه التعاريف تكاد تكون واحدة فهي تنحصر كلها في معرفة الموجود ودلالاته على الخالق .

ويرى ابن رشد ان من يريد أن يعرف علوم الشرع يجب عليه أن يدرس هذه العلوم بتمعن لكي يتمكن من استخدامها في معرفة مقاصد الشارع ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفه الله تعالى حق المعرفة[Ñ9]. من هنا تتخذ الفلسفة طابعا مشروعا. وبهذا المعنى ينتفي التعارض بين الدين والفلسفة ، فطالما غاية الفلسفة بلوغ الحقيقة والكشف عن ماهية الأشياء التي يقوم الدين على أساسها ، فإن الغاية النهائية للفلسفة والدين هي تمكين الإنسان من الحقيقة وبلوغ السعادة بواسطة تصويب مساره في علاقته بالوجود والعالم . فالسعادة التي يرومها الإنسان هي العيش في عالم خال من الألم والمعاناة والقلق والشقاء ، بحيث يتحقق له الأمن والهدوء والاستقرار والتمتع بخيرات العالم بصورة تبعث على الرضا ، والاطمئنان إلى أنّه سيحظى بالنجاة والفلاح في الآخرة ، وهو ما يمكن أن يتأتى له من خلال الاطلاع على حقيقة الأحكام الدينية بواسطة التفسيرات الفلسفية لها .

إلى هذا الحد لا نجد هناك خلافاً بين الدين والفلسفة، خاصة ان ابن رشد لا يقول بوجود حقيقتين . فالعقل لا يخالف الشرع، ذلك أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له[Ñ×].

وهذا ما جعل ابن رشد يميز بين الحقيقة ذاتها واللفظ الذي يستعمل للتعبير عنها. فالحقيقتان متفقتان في المضمون مختلفتان في اللفظ ، لذلك وجب تأويل اللغة للوصول إلى الحقيقة الواحدة[ÒÎ]. لا شك أن ابن رشد يؤمن بوحدة الحقيقة وإمكانية الوصول لها بالجهد الإنساني العقلاني وما كان للتوفيق بين الشريعة والفلسفة أن يكن لولا وجود هذه الفكرة عند ابن رشد والحق أن القول بوحدة الحقيقة يعود إلى الأفلاطونية المحدثة التي ترى أن الحقيقة واحدة لكنها ترى بوجوه متعددة .

لهذا ميز ابن رشد أوجه الخطاب : البرهاني، والجدلي، والخطابي. البرهاني يؤدي بنا إلى المعرفة اليقينية، والجدلي صفته الترجيح والاحتمال ، أما الخطابي فالغرض منه الإقناع ، وهناك نوع آخر قائم على المغالطة[ÒÏ]. هذا فضلا عن أن الخطاب في قانون ابن رشد يجب يتناسب مع طباع الناس[Ò].

وفي هذا أدلة كافية لتسويغ اللجوء إلى البرهان العقلي . فهو يقول: " أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول"[ÒÑ].

وإذا وصل ابن رشد إلى هذه النتيجة ، فقد تسنى له تقسيم الناس وطرق تصديقهم إلى ثلاثة أصناف[ÒÓ]: الجمهور وأهل الجدل وأهل البرهان .

وعلى هذا الأساس يقدم ابن رشد الشريعة على الفلسفة ؛ لأن الفلسفة لا تشجع إلا على منهج البرهان في التصديق فيما تهمل الجدل والخطابة ، أما الدين فإنه يشجع مناهج التصديق الثلاث لحاجتنا إليها ولضرورة مخاطبة الناس على قدر مستوى إدراكهم[ÒÔ].

من هذا المنطلق يرى ابن رشد إلى ان لكل نص وجهين ، الأول ظاهر والثاني باطن ، وأن الظاهر ما عني بحقيقة الشيء من دون بحث واستقصاء في عملية التحليل. فهو يرى أن يقر

الشرع على ظاهره ، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم ، دون أن يكون عندهم برهان عليها[Òô].

ولهذا يذهب ابن رشد إلى الأخذ بمبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأن كلا منهما يفضي إلى الآخر. معنى ذلك أن المستلزمات العقلية ، نابعة من مقاصد الشرع. وهكذا يكون التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر ابن رشد قائما على تأكيد التعامل بينهما ، وإثبات وظيفة العقل من وراء تأكيد أهمية الشرع . وما الفلسفة في نظره إلا تأكيد للعقيدة ، بل هي المنهج العقلي لفهم الدين ، فهو يقول " النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع"[Òõ].

وهكذا كانت مهمة ابن رشد الأساسية هي ارتباط المنقول بالمعقول معتمدا في ذلك على صيغة الاستدلال البرهاني بوصفه المرجع الأساس الذي يمكننا من تفاعل الشريعة والحكمة .

لقد قال ابن رشد بالعصمة المطلقة للقرآن وفي الوقت نفسه آمن بوحدة الحقيقة وتكافؤها بين الفلسفة والشريعة، وقد استخدم ابن رشد التأويل كآلية فاعلة لتحقيق التوافق والوحدة بين معاني النصوص الشرعية والفلسفة العقلية. سعى ابن رشد إلى تأصيل العقيدة تأصيلا عقلانيا وفي الوقت نفسه إيجاد تأسيسات عقدية لبنائه المعرفي الفلسفي.

وإذا كانت الفلسفة قائمة على الاستدلال والبرهان، فان الدين قائم على الاستدلال الخطابي، خاصة ان الكثير من دلالاته ومعانيه رمزية . ولهذا السبب يقول ابن رشد بان حل هذا الإشكال يكمن في تجريد الدين من الرمزية . وهو ما يعرف عنده بالتأويل. فليس هناك تناقض بين الوجهة الدينية والوجهة الفلسفية. لكن كل ما في الأمر أن الدين عبر عن بعض الحقائق في صور تمثيلية لتقريبها من اذهان الناس ، والفلسفة ترجع بنا إلى حقائق هذه المثالات.

وهذا هو السبب في أن نقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان[Òö]، ولهذا السبب لم يصرح ابن رشد بالتأويل اليقيني لأهل الجدل فضلا عن الجمهور[Ò×].

إذن يصل ابن رشد في النهاية إلى أن النص الديني يتضمن معاني ظاهرة وأسلوبا محكما ، كما يتضمن مثالات ورموزا تشير إلى حقائق لم يصرح بها.

المقصد الثالث: تجسيد النظام وغائيته في إثبات علاقة الفلسفة والدين عند ابن رشد

في البداية يجب أن نشير إلى أن الأصول العامة التي ارتكز عليها ابن رشد في نظرته إلى العقل تقوم على اتفاق العقل والإيمان. كما تقوم على مبدأ السببية ، إذ رفض ابن رشد تعطيل الأسباب ، فالسببية هي أساس العلم الذي هو في الحقيقة علم بالأسباب التي تكمن وراء ظاهرة معينة وبمقدار جهلنا بالأسباب نجهل الحقيقة، وإذا ما قدرنا رفع الأسباب رفع العقل.

من هذا المنطلق يرى ابن رشد أن العلم بوجود الله كعلة أولى واجب عقلا وهو سابق على التعرف على ماهيته وصفاته، فالعقل الطبيعي قادر على التعرف على علل الموجودات الطبيعية ويؤدي بنا إلى الإيمان بالله. ويؤكد ابن رشد على أن كل ما عجز عنه العقل بينه الله تعالى بواسطة الوحي(ÓÎ). وبالجملة فالأمور التي لا يكتفي العقل بنفسه في معرفتها تتلخص كما يرى ابن رشد في معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الدنيا وفي الحياة الأخرى أيضا ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء. إن هذه الفضائل الخلقية والنظرية لا تعرف كلها أو بعضها إلا بوحي. ولهذا اختلف ابن رشد مع أرسطو في تصور الذات الإلهية فهو يرى الله على صلة مع العالم عبر الوحي. ويؤمن بأنه حي خالق فاعل يحدث الأحداث باستمرار ويهب الوجود والحياة للموجودات، في حين يتصوره أرسطو كجوهر أول وعقل محض مكتف بذاته ولا علاقة له مع الكون. وفي كتاب " الكشف عن مناهج الأدلة " يرفض ابن رشد الدليل السببي لأرسطو ودليل الجواز لابن سينا ولبعض المتكلمين ويؤثر دليل الاختراع والعناية لاتفاقهما مع مدارك الناس كافة وارتكازها على النصوص القرآنية.

ومن الواضح أن مفهوم العناية عند ابن رشد يقوم على أساس العلة الغائية لدى أرسطو. خاصة أن دليل العناية الذي يقدمه ابن رشد كدليل على إثبات وجود الله لا ينهض ولا ينتصب إلا بحضور العلة الغائية في مضمونها الأرسطي الذي ينص على أن هناك غاية سخرت هذا الكون لصالح الإنسان . وفي هذا الصدد يقول ابن رشد مشيرا إلى الصلة بين دليل العناية والعلة الغائية بين الحكمة الإلهية والنظر الفلسفي: " فمن تتبع معنى الحكمة في وجود موجود والغاية المقصودة

به كان وقوفه على دليل العناية أتم" [ÓĪ]. هذا يعني أن معرفة الغاية والقصد هي التي تقودنا إلى معرفة دليل العناية معرفة تامة. خاصة أن العلة الغائية هي أساس دليل ابن رشد . فكل علة تقودنا إلى علة أولى. فالعالم عنده يسير وفق نظام حتمي غائي لا يمكن إلا أن يكون ما هو عليه، ولو تعطلت حركة من حركات هذا الكون فسد النظام والترتيب، وظاهرا أن هذا النظام يجب أن يكون تابعا للعدد الموجود في هذه الحركات وإنه لو كانت أقل أو اكثر لا ختل النظام أو كان نظاما آخر، وبذلك يؤكد على المطلق في الكون كموجود لا متناهي لا يقبل التغيير لا من حيث الإمكان ولا من حيث الوجود فيقول:" إن توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس صحيحا بل هو ممتنع، ولا يلزم الفلاسفة الذين يعتقدون أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو عليه ولا أكبر، ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم، ويمر ذلك إلى غير نهاية، لجاز أن يوجد عظم لا آخر له، ولو جاز ذلك لوجد بالفعل عظم لا نهاية له، وذلك مستحيل"[Ó].

إن موقف ابن رشد هذا يندرج ضمن مواقفه الشهيرة بصدد علاقة الفلسفة بالدين. إذ تقدم الفلسفة أمام الدين الوسائل المنطقية للبرهنة على مبادئه . وهذا التناسق والانسجام والتعاون بين الفلسفة والدين بصدد دليل العناية يشهد به الدين والفلسفة معا . إذ إن هذه العلة الغائية التي أحدثها أرسطو، موجودة بصريح العبارة في القرآن نفسه. فقد اعتبر ابن رشد دليله هذا مستنبط من القرآن الكريم[ÓÑ]. بعد ذلك يشرع ابن رشد في تقديم الآيات التي تقر بدليل العناية لقوله تعالى:" أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء" (الأعراف،185). تتوافق إذن الحكمة والشريعة في نفس الغاية ، إذ غاية الأرض والماء والهواء والنار إنما هي إسعاد الإنسان ، مثلما أن غاية أعضاء البدن إنما هي الحفاظ على حياة الإنسان [Óộ]. وهذه الغاية تدل بطبيعة الحال على وجود صانع مدبر وحكيم. فالحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة.

والواقع أن ابن رشد إذا كان قد استفاد بعض الأفكار في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة، إلا أنه يمكن القول بأنه قدم لنا محاولة موضوعية متكاملة تتضمن العديد من الأفكار. هذه المحاولة هي التي جعلت لابن رشد مكانة خاصة وبارزة في مجال محاولات التوفيق بين الحكمة والشريعة،

بين الفلسفة والدين. ومن الواضح أن ابن رشد كان مستفيدا من دراسته الفقهية، ومن إقدامه على تأليف الكتب والرسائل التي تبحث في المجالات الفقهية بغية استكمال العقل وتوجيهه. فالعالم عنده بجميع ما فيه خاضع لنظام لا يمكن أن يوجد أفضل منه.

المبحث الثالث: السببية وتراتبية العقل والنقل عند الغزالي وابن رشد

المقصد الأول: السببية والموقف من العقل بين الغزالي وابن رشد

في البداية يرى الغزالي أن السببية مجرد عادة واقتران في تتالي الحدوث، فالأسباب في مختلف مجالات الواقع هي مجرد عادة الاقتران أو التتالي، فهو ينكر علاقة السببية والضرورة وطبيعة الأشياء ومبدأ الهوية، كما ينكر أيضا وجود الأشياء الموضوعي بشكل مستقل عن الذهن[óò] ، ويضع بدل العلة مفهوم الاقتران لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وهو ينفي حتى المشاهدة، لكون المشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به[óò] .

وينطلق ابن رشد في رده على الغزالي تجاه مسالة السببية بقوله إن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي أو أنه يبرهن على تناقض المنطق الداخلي للفكر الذي ينفي وجود الأسباب في طبائع الأشياء ، فالغزالي نفسه لا يستطيع أن ينكر أن كل فعل لابد له من فاعل. لكنه يرجع هذه الأسباب إلى مبدأ خارجي ليس من طبيعة الأشياء أو الموجودات نفسها، بحيث تصبح الأشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا، فالأسباب الذاتية لا يفهم الموجود إلا بفهمها ، وأي موجود لا يكون له فعل يخصه لا تكون له طبيعة تخصه[óò]. فالقول بأن الله هو السبب الأول والوحيد لكل شيء هو الذي حمل الغزالي على إنكار التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات الطبيعية فيقول بأنه لا يوجد في العالم إلا فعل الموجد المريد ، أما فعل الطبيعة فلا حقيقة له ، ففعل الاحتراق للقطن مثلا ليس سببه النار بل الله، فالنار هي جماد لا فعل لها ومن الممكن ألا تحرق القطن إذا أراد الله ذلك ، وبالتالي فإن الاقتران السببي بين النار والاحتراق هو اقتران عندنا بالعادة والمشاهدة التي لا تدل على حصول الاحتراق بالنار ، بل تدل على حصول الاحتراق عند وجود النار وهذا لا يسمح لنا باستنتاج هذا التعاقب الضروري . وحقيقة المشكلة أن

علاقة السببية عند الغزالي علاقة منطقية مجردة قائمة على عدم الاقتران التتابعي الزمني ، وهي ليست علاقة ضرورية واقعية ناشئة عن طبائع الأشياء المادية، فالعلة لا تكون مجردة وكذلك المعلول عند ابن رشد أما إذا اعترضت بعض الظروف الطارئة، سبيل العلة فمنعتها أن تنتج نفس المعلول فينبغي أن تؤخذ هذه الظروف بعين الاعتبار، لكن ذلك لا يعني أن تسلب النار صفة الإحراق في حال بروز ظروف معيقة لعمل العلة أي النار، أو انتفاء القول بأن نفس العلة تعطينا دائما نفس المعلول. ويرى ابن رشد بأنه مهما اختلفنا في تسمية المعلول سواء أسميناه مادة أو شرطا أو صورة فإننا لا نستطيع إنكار علاقته الضرورية بالعلة[Óö]. كما يقر ابن رشد بأن قانون السببية لا يستند إلى ضرورة عقلية، بل إلى واقع يشاهد باطراد، ومع ذلك يرى بأن السببية تبقى أساس العقل والمنطق والعلم قائلاً بأن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. ويرى أن لفظ العادة غير واضح ، فإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي النفس فهي في الحقيقة طبيعة ، وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريا وإما أكثريا وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات. هذا بالإضافة إلى أن الغزالي لم يحدد إذا كان يقصد بالعادة عادة الفاعل الخالق أو عادة الموجودات أو عادتنا في الحكم على الموجودات فإذا كان المقصود عادة الفاعل الخالق فهذا محال ذلك لأن العادة صفة نفسية تخص الإنسان وكل ذي نفس ولا تنطبق على الخالق. فابن رشد يرفض الفكر التشبيهي بين الإنسان والخالق ويرى أن ليس من عادة الخالق أن يخلق شيئا ثم يغيره ويستشهد في ذلك ببعض الآيات القرآنية المعروفة . وهذا يعني أن ما خلقه الله غير قابل للتبديل وأنه لا يخضع لمجرد العادة النفسية فالأشياء التي خلقها الله منذ القدم هي أشياء وموجودات ذات صفات ثابتة أما القول بوجود العادة في الموجودات فهذا من قبيل الاستمالة ، لكونها ليست بذي نفس فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، فما يسمى عادة بالنسبة للموجودات ليس في الواقع سوى الطبائع الواقعية التي تحدد هوية هذه الموجودات، طبق العادة التي يكونها البشر عند الحكم على

الموجودات فهذه بدورها ليست أكثر من فعل العقل نفسه الذي يقتضيه طبعه فالعقل مفطور على إدراك الأسباب التي بدونها لا يكون العقل عقلا.

لقد رد ابن رشد على آراء الغزالي واتجاهه الإشراقي المثالي الذي ينكر الأسباب المادية والوجود الموضوعي المستقل للأشياء والموجودات كما ينكر الهوية الخاصة لكل الأشياء مما يؤدي بنا إلى عدم اليقين والتحقق التجريبي من معارفنا عن العالم. فمعرفة العلل عنده لا تنحصر بمجرد معرفة الظواهر واستنتاج الروابط والعلاقات السببية، بل إن للتطبيق العملي دوره في اكتشاف العلة والتحقق منها من خلال تدخل العمل الإنساني لاستحداث أشياء أو لعلاج عوارض الأمراض، فالمعرفة النظرية بمبادئ علم وظائف الأعضاء والتشريح والأمراض المختلفة لا تكفي لعلاج أي مرض إذ لابد من التدخل بالعقاقير من أجل الشفاء. وهنا يصبح التطبيق في هذا المجال وسيلة لمعرفة العلل والتحقق التجريبي من صحتها.

المقصد الثاني: تراتبية العقل والنقل في الخطاب الغزالي الرشدي

إذا كان السؤال الذي طرحه ابن رشد عن توافق الفلسفة مع الدين أو عدم توافقها ليس جديدا في الفلسفة الإسلامية، فان طريقة رده على السؤال تبدو جديدة حقا. فهو يتموضع على الأرضية المشروعة والقانونية، إي أرضية أصول الدين والشرع الإسلامي، لكي يجيب على السؤال. أنه يتموضع عليها لكي يخلع المشروعية الدينية على الفلسفة، لكي يرسخ ممارسة الفلسفة أو تعاطي الفلسفة في بلاد المسلمين . أنه يريد أن يجعل إنتاج الفيلسوف الفكري مباحا في المجتمع الإسلامي. إن جهد ابن رشد سوف يؤدي إلى تحديد الفلسفة بصفتها خطابا بشريا لا يستمد صحته وحقيقته إلا من ذاته ، وهذا ما سيؤدي إلى فتح الآفاق أمام الفكر والعقل في المجتمع الإسلامي آنذاك. ولكن الشرع أو الدين لا يصبح غائبا بسبب ذلك كما قد يتوهم البعض ، وذلك لان إمكانية تأسيس الفكر العقلاني والنظر البرهاني تعتمد عليه. باختصار فان ابن رشد عرف كيف يوفق بين الشرع والحكمة، أي بين الدين والفلسفة في لغتنا المعاصرة . وهذا التوفيق الذكي والموفق يمثل حدثا فكريا أساسيا في التاريخ.

إن ابن رشد كان عالما في الدين وفيلسوفا ملتزما بقضايا مجتمعه وعصره في آن معا. وكان واقعيا ومثاليا في ذات الوقت. ولهذا السبب فان ابن رشد يعتقد بان الفعالية الفلسفية ينبغي أن تراد من قبل القانون الديني، وهذا القانون لا يمكن ان تكون غايته النهائية إلا الخير .

هذه هي الرسالة الحقيقية لابن رشد، ولا يبدو أنها قد فقدت الكثير من أهميتها بالنسبة للعالم العربي أو الإسلامي. فالواقع أن مشكلة المسلمين منذ عهد ابن رشد وحتى اليوم لا تزال هي: كيف يمكن التوفيق بين الإيمان الديني وبين التفكير المنطقي والعقلاني؟

نلاحظ أنه خاض معركة هذا السؤال على جبهتين: جبهة الدين وجبهة الفلسفة ، فيما يخص الجبهة الأولى راح يدافع عن التفسير الوسطي للدين الإسلامي. وفيما يخص الجبهة الثانية راح يدافع عن الفلسفة ويصحح فهم الغزالي لابن سينا . ولكن الدفاع عن الفلسفة لا يعني الدفاع عنها كيفما اتفق، أو تبرير كل ما جاء به الفلاسفة. فبعض انتقادات الغزالي صحيحة، خاصة انه يرى أن حقيقة المعرفة المطلقة ليست بمتناول أيد البشر، اللهم إلا عن سبيل المجازي أو التشبيه الغير الحقيقي ، أما عن سبيل المطلق الحقيقي فمستحيل والطريق إلي ذلك مسدود ، ذلك لأنه لا يمكن للإنسان أن يفهم شيئا إلا إذا كان فيه خاصية تناسبه ، فيعلم أولا ما هو متصف به في نفسه ثم يعلم غيره بالمقايسة. فإذا كان لله تعالى وصف وخاصية ليست في الإنسان ما تناسبه وتشاركه في أي وجه من الأوجه لم يتصور فهمه إطلاقا[Ó×]. لهذا السبب نجد أن ابن رشد يقدر موقف الغزالي ويعرف قيمته على الرغم من اختلافه معه. ولكن انتقاداته تنطبق على ابن سينا لا على الفلسفة ككل. وابن رشد يقول للغزالي بما معناه: ان ابن سينا ليس كل الفلسفة. ولسنا مضطرين لان ندافع عن كل ما جاء به لكي ندافع عن العقل الفلسفي. على العكس، بل ان ابن رشد يبدو في شروحاته لأرسطو أكثر قسوة من الغزالي ضد ابن سينا[Ôî]. ولكن ليس هذا مبررا لان نقضي على الفلسفة بذريعة أن بعضهم اخطأ في فهمها. وهذا ما يبينه ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت". إن علينا الدفاع عن الفلسفة الجيدة لا عن الفلسفة الرديئة . وابن سينا اخطأ وشطح شطحات كبيرة في بعض الأحيان. نقول ذلك على الرغم من أهميته. ولكنه في المشرق كان يمثل التراث الفلسفي على الطريقة الافلاطونية، في حين ان ابن رشد كان أرسطيا[Ôï].

وبالطبع تتخذ المسألة وجهة مغايرة بالنسبة للغزالي ، إذ يرى أن الأحكام الإلهية أكثر مصداقية ويقين من الأحكام العقلية التي يمكن لعقله الانتهاء إليها والتقاطع معها ، وأن المسافة بين الأحكام الصادرة عن الله وعقله أقرب بكثير إليه من المسافة الواصلة بينه وبين عقله (Ô) . لعل المهمة الأبرز للفيلسوف كما يرى الغزالي تكمن في إيمان العقل بتلك الحقائق واستخراج التفسيرات لها ، وليس في التوصل إلى حقائق جزئية متضمنة في تلك الحقائق أصلا ، وهذا ليس بالشيء اليسير ، فإماطة اللثام عن الحقائق الإلهية ، وجعلها في متناول الإنسان مهمة فلسفية كبرى ، ينتفي معها كل تعارض بين العقل والدين. ولقد اعتبر الغزالي العقل القوة يستعد بها الإنسان لإدراك الأشياء من العلوم النظرية أساسا، وسماه نور البصيرة(ÔÑ). وهذا ما أكد عليه ابن رشد أيضا. فمن يقرأ تهافت التهافت يجده متفقا مع تهافت الفلاسفة بشرط أن نفهم أن المتهافت منهم ليس إلا فلاسفة الإسلام الذين خالفوا القدامى(ÔÒ). ومعنى ذلك أن مسائل اللقاء بين الدين والفلسفة والحلول الكلامية المقدمة لها شوهت الدين والفلسفة معا ويمكن أن نفهم أن المقصد واحد عند الفيلسوفين رغم اختلاف الحلول ، فالغزالي رفض الفلسفة الدينية، أما ابن رشد فقد رفض الدين الفلسفي .

الخاتمة:

تضمن بحثنا المتواضع إشكالية تدور حول علاقة العقل والنقل بين الغزالي وابن رشد. وتبين لنا من خلال هذا البحث أن الغزالي نقد الفلاسفة خوفا من أن تلج آراؤهم داخل الشريعة فتفسدها، خاصة في الوقت الذي تفشت فيه الآراء الكلامية، المغالية وانتشرت الفلسفات المادية الإلحادية، ومواقفها الخطيرة في الإلهيات . أما المادة المعرفية التي تسلح بها الغزالي فهي مستمدة من الشريعة والعقل. وهذا الذي جعلنا نسجل على الغزالي ملاحظة مهمة وهي وجود خطاب متعدد الوجوه عند الغزالي في مهمة رده على الفلاسفة المشائين. أما مضمون الخطاب الذي رد به ابن رشد على الغزالي فهو دفاع عن العقل بمبادئ فلسفية ، ولكن هذا لا يعني أنه تجرد في نقاشه من الشريعة الإسلامية التي نشأ في كنفها، بل العكس، جمع وسائله للدفاع عن الفلسفة والشريعة

وسعى لإيجاد منهج لهذا العلاقة مؤسسا على النظر العقلي الذي يستمد روحه من الوحي . كما يبدو تشريفه وتمجيده للعقل واضحا في مناظراته أو ردوده .

كما تبين لنا ان هناك قواسم مشتركة ونقاط افتراق وتباين . لعل أهم جوانب الالتقاء بين الغزالي وابن رشد هي انتماؤهما المشترك لفضاء ثقافي واحد وروح عصر متميز بتأثير توجهات عدة لا تخلو غالبا من التباين إلى حد التضاد والتصادم أحيانا ، إلا أنها تخترقها جميعا عناصر وعلاقات التعايش الثقافي، التي تتجلى من ناحية أولى من خلال أشكال التلاقي الحيوية والخصبة فيما بين العناصر والمركبات الثقافية المختلفة التي تعكس بدورها تصورات ورؤى عن الوجود والكون والإنسان ومنظومات قيم هي أيضا متنوعة ومتعددة. ومن ناحية أخرى من خلال علاقة تقابل متضاد وصراع وجودي ما بين منظومتي الخطاب.

لقد شكل ابن رشد خاصة من خلال كتابه "تهافت التهافت" وتأثيره الكبير وما أثاره من جدل فرصة لتلقي وتسرب فكر الغزالي ، الذي شق له طريقا بل وثبت له مكانة في السياق الفلسفي. وقد صار كل منهما مرجعية وسلطة معرفية سواء في سياق الدين والتأويل والتفسير أو الفلسفة . وأخيرا وجدنا أن الانشغال بالبحث والاهتمام بعلاقة العقل والنقل كظاهرة فلسفية لا ينبغي أن يكون في حدود البحث التاريخي البحت أو يتحول ويختزل في إطار الاهتمام بالأفكار العتيقة، إن مقاربة اختزالية بهذا الشكل تعتبر عقيمة في وقتنا الحاضر.

المصادر والمراجع:

- القران الكريم

- ابن رشد: فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1972م.

- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ثلاثة أجزاء، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967 م .

- ابن رشد : تلخيص كتاب النفس، تحقيق احمد فؤاد الاهواني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م.

- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1998م.

- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4 ،1991م.

- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1986م.

- خليل شرف الدين: ابن رشد(الشعاع الأخير)، دار مكتبة الهلال، بيروت،1979م.

- صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1973م.

- العلوي، جمال الدين: إشكالية العقل عند ابن رشد، ضمن كتاب(تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس)،ج2، بيروت،1998 م .

- الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (رسائل الغزالي)، ج4، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت ، 1986م.

- الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران ، دار الحديث، القاهرة ، ط1، ج2،2004م.

- الغزالي: تهافت الفلاسفة، دار المعارف، ط7، تحقيق: سليمان دنيا، 1976م.

- الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط4، القاهرة ، 1966م.

- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة ،1973م.

- الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة ،1383هـ.

- الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، القاهرة،1972م.

- الغزالي: المنقذ من الضلال ، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.

- الغزالي: ميزان العمل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 1989م.

- غلاب، محمد : نظرية المعرفة عند مفكري المسلمين ، القاهرة ، مطبوع (بلا تاريخ).

- غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن باجة وابن رشد، دار التنوير، بيروت،2009، ص229 .

- فوزي حامد الهيتي: إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي- ابن رشد أنموذجا - مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، 2005م.

- محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد(الوجود والخلود)، الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1973م.
- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى لفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت،1981م.
- محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، 1979م.
- يوحنا قمير: ابن رشد والغزالي(التهافتان)، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان،1969م.

هوامش البحث

(1) ينظـــر: الجـابري محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب، ط4 ،1991م ، ص282.

(2) ينظر: الغزالي ، المنقذ من الضلال ، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص5.

(3) المصدر نفسه ، ص15.

(4) المصدر نفسه ، ص73.

(5) الغزالي : إحياء علوم الدين ، تحقيق سيد عمران ، دار الحديث، القاهرة ، ط1،ج2،2004م، ص117-118.

(6) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ص120.

(7) الغزالي: ميزان العمل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 1989م، ص59.

(8) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج5، ص57.

(9) محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، بلا تاريخ ، ص131.

(10) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص17.

(11) ينظر: الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، (رسائل الغزالي)، ج4، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت ، 1986، ص87.

(12) ينظر: الغزالي ، تهافت الفلاسفة، دار المعارف، ط7، تحقيق: سليمان دنيا، ص76. كذلك ينظر:الجابري محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص64.

(13) ينظر: الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص49-50 .

(14) الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي، ص283.

(15) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة،1332هـ، ص2وما بعدها. وأيضا ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى لفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ط2، بيروت،1981، ص641.

(16) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص2.

(17) المصدر نفسه ، ص6.

(18) الغزالي: إحياء علوم الدين،ج3، ص15-16.

(19) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى لفلسفة الإسلامية، ص644.

(20) الغزالي : مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة ،1383هـ، ص4. كذلك ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى لفلسفة الإسلامية، ص647.

(21) الغزالي : مشكاة الأنوار، ص25.

(22) الغزالي تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط2،القاهرة، 1955م، ص71.

(23) ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى لفلسفة الإسلامية، ص646-647.

(24) الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس، القاهرة،1972م، ص59-61.

(25) انظر: ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ،1967 م ، ج3 ، ص1489 .

(26) المصدر نفسه، ص1489.

(27) انظر: محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد(الوجود والخلود)، ص121.

(28) انظر: ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس، ص90. كذلك ينظر: غلاب، محمد ، نظرية المعرفة عند مفكري المسلمين ، القاهرة ، مطبوع (بلا تاريخ) ، ص75.

(29) ابن رشد: تهافت التهافت، ص102.

(30) ابن رشد: تهافت التهافت ، ص77.

(31) ينظر: ابن رشد، فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1972، ص22.

(32) المصدر نفسه ، ص28.

(33) ينظر:غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند ابن باجة وابن رشد، دار التنوير، بيروت،2009، ص229 .

(34) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة ، ص233.

(35) ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، ص625.

(36) المصدر نفسه، ص625.

(37) ابن رشد، فصل المقال ، ص54.

(38) المصدر نفسه ، ص28-29.

(39) ينظر: ابن رشد، فصل المقال، ص31-32. كذلك ينظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، ص73.

(40) لقد أرادت النهضة الغربية الحديثة، بالوضعية والعلمانية وعقلانية التنوير، إقامة قطيعة معرفية مع الدين، وحذفه من سياق تطورها الحضاري، لتأسيس نهضتها الحديثة على التراث الإغريقي، فقدمت نظرية الحقيقتين: الحقيقة العقلية العلمية الوضعية، والحقيقة الدينية التي لا تخضع لمناهج العلم .

(41) ينظر: ابن رشد، فصل المقال، ص55-56.

(42) المصدر نفسه، ص98.

(43) المصدر نفسه، ص99.

(44) ابن رشد: فصل المقال ، ص118.

(45) المصدر نفسه ، ص123.

(46) المصدر نفسه، ص119.

(47) ابن رشد: فصل المقال ، ص96. ويلاحظ ان هذا الخطاب الرشدي يهدف إلى حفظ التوازن ليس فقط داخل هذه الأمة، بل بينها وبين غيرها من مذاهب العالم. داخل الأمة بإلغاء كل الوسائط بين الجمهور وبين النص. أما خارجها فالاحتكام للعقل.

(48) ابن رشد : فصل المقال ، ص41.

(49) المصدر نفسه ، ص58–62.

(50) ابن رشد: تهافت التهافت ، ص255.

(51) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص119.

(52) ابن رشد: تهافت التهافت، ص92.

(53) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص118.

(54) خليل شرف الدين: ابن رشد(الشعاع الأخير)، دار مكتبة الهلال، بيروت،1979، ص109.

(55) ينظر:الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة،1961، ص161.

(56) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1973، ص376.

(57) الغزالي: تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ، 1966م،ص123.

(58) ابن رشد: تهافت التهافت ، ص93.

(59) ينظر: الغزالي : ميزان العمل ، دار الكتب العلمية ، بيروت،الطبعة الأولى 1989م، ص67.

(60) يوحنا قمـــــير: ابن رشد والغزالي(التهافتان)، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1969، ص26.

(61) خليل شرف الدين: ابن رشد(الشعاع الأخير)، دار مكتبة الهلال، بيروت،1979، ص100.

(62) فوزي حامد الهيتي: إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي– ابن رشد أنموذجا – مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، 2005، ص141.

(63) ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين،ج1، ص96.

(64) العلوي، جمال الدين: إشكالية العقل عند ابن رشد، ضمن كتاب(تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس)،ج2، بيروت،1998 م ،ص27.